ما بعد الدول القوميّة «المسلمة»

كليم صدّيقي

نقله إلى العربية وعلّق عليه

عبد الرحمن أبو ذكري

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٣٤
كراسات علمية محكمة تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية

مراصد

كراسات علمية ٢٤

ما بعد الدول القوميّة «المسلمة»

كليم صدّيقي

نقله إلى العربيّة وعلّق عليه
عبد الرحمن أبو ذكري

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٢٤

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

ما بعد الدول القوميّة «المسلمة»

كليم صدّيقي

نقله إلى العربيّة وعلّق عليه

عبد الرحمن أبو ذكري

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

صديقي، كليم، ١٩٣٣–
ما بعد الدول القومية: "المسلمة" / كليم صديقي.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2013.

ص. سم. (مراصد ؛ 24)

تدمك 9-257-452-977-978

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الإسلام و السياسة. ٢. المسلمون —أحوال سياسية. ٣. القومية و الإسلام. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 320.54088297

2013693649

ISBN: 978-977-452-257-9

رقم الإيداع: 19318/2013

طبع هذا الكتاب بدعم من المنحة التي قدمتها مؤسسة كارنيجي بنيويورك لمكتبة الإسكندرية.

المحتويات

تصدير

قُدّمـت هـذه الورقة في مؤتمر تربوي/ تعليمي عُقد في مكّـة المكرّمة عام ١٩٧٧[1]. وقد نُشـرت عدّة مـرّات في دول مختلفة. وفي أعقـاب الثورة الإسلامية في إيـران، عام ١٩٨٠، أضـاف الدكتور صدّيقي إليهـا جُملتين. وقد آثرنا ترجمة النصّ الأصلي كما كتب أول مرّة، وإيـراد الجملتيـن الإضافيتين في الهوامش؛ وذلك كما فعل مُحـرر كتابات الدكتور صدّيقي. وفي عام ١٩٨٠ أيضًا؛ أضاف - رحمه الله - التذييل التالي: «منذ كتبت النسخة الأولى لهذه الورقة... فإن الوضع التاريخي قد شرع بالتغيّر بهبوب الثورة الإسلامية في إيران. لقد أنجزت الحركة الإسلاميّة بالفعل طفرتها الحيويّة».

يمكن تقسيـم حياة الدكتور صدّيقي إلى مراحل ثلاث: مرحلـة الناشط السياسي في الهند وباكستـان، ثم مرحلة ما أسمـاه كاتب سيرته وتلميذه ورفيقه (ظفر بنغش) التحرُّر من الأوهام بالغـرق في البحث والدراسة النظريّة في لندن، والتي يمكن اعتبارها مرحلة تمهيدية أو مرحلة تهيئـة للمرحلة الثالثة والمحورية في حياة الدكتور صديقـي. مرحلة اضطرام وجدانه بالعمل النظري والحركي جنبًا إلى جنب في خدمة ما اعتبره «حركة إسلامية عالمية».

لقـد كان رفض الدكتور صدّيقي لأطروحـة الحزب السياسي ومنهجه فـي «التغيير» وراء كتابة هذه الورقة التي أنجزها في المرحلة الثالثة من حياته، فكتبها نقدًا لمقاربة بعض المسلمين «الحداثييـن»، ورفضًا لبنية الدولة القوميّة الحديثة، باعتبارهـا بنية غريبة وشاذة عن المنظومة القيمية الإسلامية ورؤيتها التوحيدية للأمة.

ولد كليم صديقي في الهند «البريطانية» عام ١٩٣١، وتوفي في جنوب إفريقيا عام ١٩٩٦. وإذا كان القول باستحالة فهم هذه الحقبة بغير الرجوع لكتابات الدكتور صديقي ينطوي على مبالغـة واضحـة؛ إذ ليس ثمة أحد فـوق التاريخ؛ فإن دراسة حياة الرجـل وأعماله تفتح لنا بابًا فريـدًا وزاوية متفـرّدة الرؤية لفهم هذه الحقبـة. لقد كان الرجل نتاجًا لهـذه الحقبة كما كان دارسًـا لها. فقد عاشها ودرسها وحللها واستوعبها بكل وجدانه، كما شارك في تشكيلها جنبًا إلى جنب مع أبناء جيله. فجمع الجهد النظري والحركة، وهي حالة نادرة في أوساط المثقفين المسلمين في الدولة ما بعد الكولونيالية. إن أعماله لا يمكن فهمها وإنزالها منزلتها بغير إفراط ولا تفريط إلا في هذا السياق التاريخي.

---

(١) Kalim Siddiqui, **Beyond the Muslim Nation States** (n.p.: The Open Press, 1977).

نشأ كليم صديقي وقضى سنواته المبكرة عندما كان الوجود البريطاني في الهند يلفظ أنفاسه الأخيرة. وانخرط في صفوف عدّة تنظيمات «إسلامية»؛ منها ما كان يسعى لإنشاء دولة إسلامية في بعض أجزاء الهند «البريطانية». وبمجرد أن ظهرت دولة باكستان للوجود؛ أدرك صديقي أنه ليس ثمة فارق حقيقي بينها وبين الحكم الكولونيالي البريطاني الذي خلفته. فانضم لاحقًا لحركة الخلافة في كراتشي؛ والتي كانت تسعى لتحويل باكستان لدولة إسلامية «حقيقية». ثم أصبح محررًا لصحيفة «ذي إندبندنت ليدر»[٢]، لينتقل مع بعض رفاقه في الحركة إلى لندن في بواكير عام ١٩٥٠، رغبةً منه في مواصلة دراسته بما يعزز خدمته للحركة. فحصل على درجة جامعية في الاقتصاد، وتلاها بالدكتوراه في العلاقات الدولية عام[٣] ١٩٧٢، دارسًا ومتفحّصًا للتطورات الباكستانية في عهد الدولة «المستقلة»، في ضوء محددات ومعالم ومعايير الحكم في العهد الكولونيالي، فضلًا عن تاريخ النخبة الباكستانيّة ودورها في تشكيل دولة باكستان، وأولوياتها السياسية في دولة ما بعد «الاستقلال». وقد كان نشر كتابه الأول[٤] كاشفًا لطبيعة النخبة الباكستانية الحاكمة، وانبطاحها التام للغرب. وبرغم أن هذا الكتاب قد أُلّف بعد اكتمال رسالة الدكتوراه، وتأسست أطروحته على ما بدأه في الدكتوراه، فإنه نُشر قبله في لندن ونيويورك عام ١٩٧٢، بينما لم تنشر رسالته إلا عام ١٩٧٥.

ولعل أكثر ما يثير الدهشة بخصوص الدكتور صدّيقي هو محدوديّة انتشار كتاباته، فأقل القليل مما نُشر عنه بعد وفاته قد أشار لإنتاجه الفكري إلا من لمحة عابرة. وأكثر من عرفوه عن قُرب قد ضخّموا نشاطه السياسي ودعمه للثورة الإسلامية في إيران، وكتاباته التي تصُب في تجديد الحركة الإسلامية ومفاهيمها ومجال حركتها، والمعاهد والمؤسسات الهامة التي أسسها؛ مثل «مسلم انستيتيوت فور ريسرش آن بلاننغ، ١٩٧٧»[٥]، و«مسلم برلمان اوف غريت بريتان، ١٩٩٢»[٦]. لقد كان هذا النشاط بالتأكيد جزءًا محوريًّا من حياته، لكن تظل دُرة أعماله هي تحليلاته الفريدة، وفهمه العميق للتاريخ الإسلامي، والوضع الحاضر الذي يواجهه المسلمون. وهو ما طوّره وقدّمه في سلسلة من الكتابات المفتاحية والمحاضرات طوال ما يزيد عن ٢٥ عامًا من حياته.

---

(٢) The Independent Leader.

(٣) كان موضوع رسالته هو الكتاب الذي نشر لاحقًا بعنوان:
Kalim Siddiqui, **Functions of International Conflict: A Socio-Economic Study of Pakistan** (Karachi: The Royal Book Company, 1975).

(٤) Kalim Siddiqui, **Conflict Crisis and War in Pakistan** (London: Macmillan; New York: Praeger, 1972).

(٥) Muslim Institute For Research and Planning.

(٦) Muslim Parliament Of Great Britian.

ونتيجـة التعتيم الإعلامي الذي غذّته الخلافات الأيديولوجية/ المذهبية/ الحزبيّة؛ لم يحتل الدكتور صدّيقي، للأسف، المكانة اللائقة بين منظّري الحركة الإسلامية، فظل – رحمه الله – مجهـولًا للقارئ، والمثقف المسلم الناطق بالعربيّة، برغم حاجة الأخير لهذه الأفكار أكثر من غيره.

وتتميّز أعمـال صدّيقي بأسلوب واضح صارم صادم إلى حدٍّ ما؛ لكنه عميق التحليل ثاقب الرؤيـة. وهو إن كان يرفض النظام السياسي الغربي المفروض على الأمة منذ رحيل الاستعمار العسكري المباشر، فإنه لا يلقي الكلام على عواهنه؛ بل يُبيّن بدقّة وحذق أستاذ العلوم السياسية، وبإخلاص المسلم، يُبيّن لِمَ كان هـذا الشكل من التنظيم السياسي مُناقضًا ليس لأهداف الأمة ومعرقلًا لمسيرتها فحسب؛ بل هو مناقض للإسلام ابتداءً.

لقـد تنبأ صديقـي بكثير من الظواهر التـي استجدت على الحـركات الإسلاميّة منذ أواخر سبعينيـات القرن العشرين. تنبأ بهـا ووصّفها وحدد مكامن الضعـف والفساد فيها، ومكامن القـوّة. بل إنه كتب ونظّر لـ «الثورة الإسلاميّة» قبل انتصار الثورة الإيرانية بعدّة سنوات، فكان انتصارها تحقيقًا لبعض مقولاته الهامة، ودليلًا على نفاذ بصيرته.

جمع كليم صديقي بين المنظّر والناشط السياسي، فلم يعزل أفكاره الأصيلة والعميقة الجذور فـي التربة الإسلامية عن الواقع المتردّي، بل أجاد تمثُّلها والدعوة إليها بأسلوب جمع الجاذبيّة والإخلاص. ولأنه كان صحافيًّا متميّزًا قبل انخراطه في السلك الأكاديمي، فقد أتت لغته بعيدة كل البُعد عن الجفاف الأكاديمي، وسلسة النفاذ لهدفها مباشرة: إزالة الغبش والتشوّش اللذين ساهم علماء الاجتماع «المسلمون» في تكاثفهم بالمناهج والرؤى التي اجتلبوها من الغرب.

غالبًـا سيظـن الإسلاميون (والعلمانيـون أيضًا) أن ترجمتي لأعمال المغفـور له، بإذن الله؛ الدكتـور كليـم صديقي، وحثيـث سعيي للتعريف به فـي أوساط الجيل الحالـي بل والأجيال السابقـة التي لـم يكن أكثرها قد سمع به؛ إنمـا مرجعه لكوني أتبنـى آراءه. لكن الحقيقة أكثر تركيبية من ذلك. ورُبّما كانت مخالفتي له في قسط لا بأس به من أفكاره سببًا مباشرًا ورئيسيًّا في ترجمتي له؛ ليُسهم ذلك في تطوير أفكاري – كباحث – عن الحركة الإسلامية ومفاهيمها السياسيـة المضطربة، خصوصًا فـي مسألة الدولة؛ وعوائق ذلك في سبيل حركتها، وقبل ذلك وفوقـه الأثر البادي في تصوراتها التي تصدر عنها الحركـة. وهذا أول الأسباب؛ إذ إن مفهوم النقـد كمـا تعلمنّاه لا يعني إهدار جهد من سبقونا، بل يعني إعادة تقييمه، واختيار الصالح منه، مـن وجهة نظر الباحث؛ لتطويره والبنـاء فوقه. وقد عانت كتابات الدكتور صدّيقي من إهمال شبـه مُتعمّد لأسباب سنُفصّل بعضها لاحقًا، وأُهدرت بشكل كامل برغم أن الحركة الإسلامية لم تتجاوزها بعد كما توهّم ذلك بعض دراويش «الربيع العربي».

بـل كان الشـرط الوحيـد للمؤسسـة (مسلـم انستيـوت، لنـدن) التـي خلفهـا الدكتور صديقي – رحمـه الله – للموافقة على نشر الترجمات، بعد أن عجزوا عن إثنائي عن ترجمتها بحجة أن الزمن تجاوزها وأنها غير ذات قيمة؛ خصوصًا بعد ما يسمى بـ «الربيع العربي»، كان الشـرط الوحيد أن أذكر صراحة أنها لا تمثلهم بل تُعبر عن المؤلف الراحل فحسب، وأنهم لا يتبنون أيًا من هذه الآراء من قريب أو بعيد ... ولا يؤيدون النظام الايراني.

أمـا ثاني أسبابي فهو المساهمة في توفير أدبيـات ذات صلة بالحركة الإسلامية ومفاهيمها وقضاياهـا؛ للباحثين العـرب. لا يكفي – في نظري – اعتمادي الشخصي على هذه النصوص القيمـة في تطويـر أفكاري، واحتكاري ذلك بعـدم ترجمتها كما يُفضّل أكثـر الباحثين الذين يُجيـدون اللغـات الأجنبية؛ إذ يفضلـون كتابة أبحاث – تافهة في الغالـب – على ترجمة أحد مصادرهـم المهمة إلى العربيـة. إن ترجمة هذه الكتابات وإتاحتها – بالنسبة لي كباحث – قد تكـون مسألـة ثانوية من المنظور الأناني الـذي يهيمن على عقلية الباحثيـن «المسلمين»؛ بل قد يعطل «بزوغ نجمي» كأحـد المتحدثين الإعلاميين اللامعين في شأن الحركات الإسلامية والشـأن السياسي بوجه عام، وهي أحد مصادر الرزق الموفـور في الآونة الأخيرة. ففي نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير؛ لا أحد يعرف الدكتور صديقي في الجيل الجديد، ويمكن لشخصي الضعيف تطوير أفكاري اعتمادًا عليه؛ ويُقفل النسق على هذا، وتضيع فرصة الاطلاع على هذه الأدبيات على كثير من الباحثين المجتهدين.

إنني حين قررت العمل على إتاحة تلك النصوص باللغة العربية كان دافعي إلى ذلك استمرار عمليـة الاجتهاد ذاتها إيمانًا بالأمر النبوي: «... رُبَّ مبلّغ أوعى من سامع»، لا بسبب معرفتي ببعضـ الباحثيـن/ المجتهدين وإهدائي لهم هـذا العمل. ومن ثم فإنني أنقلـه للعربية لجمهور افتراضي لا أعرفه، وإن كنت أعرف أنه سيعثر عليه بإذن الله كما عثرت أنا عليه من قبل.

أمـا ثالث أسبابي فهو مزيـج من إنكاري لفعل «الاحتكار» العلمي الـذي وصم إنتاج أكثر الباحثيـن «المسلميـن» فـي الثلث الأخير مـن القرن العشريـن، ووقوفهم علـى الأفكار التي احتكروهـا بغيـر تطوير. فلا هم نقلوهـا للعربية ليستفيـد منها الباحث وينقدهـا ويبني فوقها ليتجاوزها، ولا هم أنفسهم أفادوا منها لا على المستوى الشخصي ولا على المستوى المهني، فـلا هـم طوروا أفكارهم، ولا جنوا منها المال. وكثيرًا ما قـال لي بعضهـم: «لِمَ ستنشر كذا أو تهتـم بكذا؟ هذا كلام قديم عفا عليه الزمن وتجاوزناه». فأكظم غيظي بصعوبة من المتحدث الذي لم يقدم شيئًا يُذكر حاشا الترهات والمقالات التي يرتزق بها.

فـي يـوم من أيام شهر ديسمبر عام ٥٣٧ للميلاد؛ اكتمل بنـاء كنيسة أيا صوفيا التي اتخذها العثمانيـون مسجدًا؛ ثـم حوّلها الكماليّون لمتحف. هذا المبنـى المسخ ليس شاهدًا فحسب على ثلاث حقب؛ بل هو شاهد على النمط والتحول الذي ميز تلك الحقب.

ففي الحقبة المسيحيـة؛ يحلّ الإله في الكنيسة، فتمتلىء بالأيقونات المقدسة، وتُصبح هي مصـدر الشرعية، فيُخصَّص مكان لتنصيب الإمبراطور الرومانـي خادم المسيحية. هُنا تُهيمن الكنيسة/ البابا على الدين والسياسة.

وفـي الحقبة العثمانية؛ يُحوّل محمد الفاتح المبنى إلى مسجد، فهو الأمير «المظفر» الذي أخبر به النبي ﷺ؛ ليوظّف «الكنيسة» الجديدة بعد أن ألبسها العمامة واتخذ لها «بابا»؛ سمّاه: «شيـخ الإسـلام». فالمسجد في حقيقـة الأمر هو أحـد أروقة القصر الإمبراطـوري؛ ليُهيمن السلطان على الدين والسياسة، ويوظّفهما لخدمة سلطانه.

وفـي الحقبة الكماليّـة؛ يُزيح أتاتـورك كلاًّ من الكنيسـة والمسجـد، ويحولهما لمتحف «دينـي»؛ متحف يرمُز لمدى قوة السلطة الجديدة: سُلطة الدولة القومية الحديثة. هنا لا يوجد مسجـد ولا كنيسة؛ فقـد انتقل المعبد إلى أنقـرة ... إلى مقر أتاتورك؛ البابـا الجديد و«شيخ الإسـلام» الجديـد إنه «نبـيّ» الدين الجديـد، فالدولة القومية هـي الإله، وأتاتـورك هو نبيّه، و«المقرّ الرئاسي» هو المعبد الجديد!

إن الدولـة الحديثة تتعامل مـع الدين بطريقتين لا ثالـث لهما: الطريقة اللاتينيـة أو الطريقة الأنغلوسكسونيّـة، أو طريقة أتاتـورك/ رضا خان وطريقة عبدالناصر/ صـدّام؛ إما إزاحته من المجال العام تمامًا، أو تأميمه وتوظيفه لخدمة أيديولوجية الدولة، ولإضفاء البُعد الميتافيزيقي الـذي قد تفتقـده سرديّتها القوميّة. إن الدين في الحالتين يتحول لدين وضعي تمامًا لا علاقة له بالإسلام، فهو يتحوّل لسرديّـة قوميّة حلوليّة بالكامل تستمد عناصرها الميتافيزيقية من أصول أسطوريّة (أتاتورك)، أو حتى من الوحي ذاته (عبدالناصر).

إن خطورة الدول القومية وضررها ليس في أنها «أخذت ولم تعط»، وليس في أنها «سلبت الاستقلال القومي»، وليس في أنها «وظفت الموارد» لصالح الاستعمار، وليس في أنها «قهرت المواطنيـن»، وليـس في أنهـا كرّست حالة «استضعـاف القلة» ونظرت لخرافـة «الأقليات» وقننـت وضعها المنحط، ولا في سائر التُّرّهات التـي يلوكها الفلاسفة والأكاديميون الغربيون ونُقّاد الـدول القومية.[٧] إن الكارثة الأكبر هي إزاحتها للإله لتحل محله، فهذا هو أصل الداء، وكل مـا عدا ذلك عرض لـه ونتيجة. وسواء وظفت ذلك الإلـه أو «حجبته» كُليًا عن المجال العـام، فإنها قد أزاحته من المركز واحتلت مكانه. فبعد إزاحة المسجد/ المعبد إلى الهامش،

(٧) انظر محاضرتي بعنوان: «الإسلام والدولة الحديثة»، يوتيوب، http://www.youtube.com/watch?v=IB9UH_yPLK0

أمســى مبنــى البلدية مركزًا للدولة/ المدينة، ثم حل محله الســوق/ المركز التجاري في الثلث الأخير من القرن العشرين.

إنه نمط وثني بالكامل، ولا يمكن «أسلمته».

إن الخــروج من نسق الدول القوميــة يستلزم عودة حقيقية للتوحيد. وهذه العودة لن تكون قطعًــا على يد ميشيل فوكو ولا تيموثي ميتشل ولا برتران بادي ولا غيرهم. بل على يد الغزالي وابن تيمية وأحفادهم من المجددين.

إن الدعوة لتقويض الدول القوميّــة ليست دعوة «أناركية» تتدثر بثوب الإسلام، فالأناركية ترفض فكرة المركــز/ الإله ابتداءً؛ ولذا فهي ترفض الدولة/ الإله اتساقًا مع نزوعها الإلحادي. لكننا حين نبني دعوتنا على الإسلام، والإسلام وحده؛ فإن ذلك يعني أننا ندعو لتقويض الدولة/ الطاغــوت وحاكميتهــا؛ ليس لحساب شعب أو نظام أو طبقــة أو جماعة أو طائفة أو مذهب، بــل ليكون الدين كله لله. إننا ندعو لإخراج العباد من عبادة الدولة إلى عبادة الله؛ لا إلى الخواء والوهــم الأناركي. فلا فارق عندنا بين الطاغوت الذي تجسّده الدولة، وبين الطاغوت الخفي الذي تُجسّده الأوهام الأناركية.

لقــد التزمت في ترجمتي لأعمال الدكتور صديقــي بمنهج تعريب المصطلحات الأجنبية، وليــس ترجمتهــا ونقلها للعربيّــة؛ إذ إن أكثر المصطلحــات المستخدمة تنتمــي لفضاء ثقافي وفلسفــي مُغاير كُليًــا. ولا يعني كوننا ابتُلينا به أنه قد اتحد بسياقنــا الخاص، وإن كان المؤلف لــم يستطــع الفكاك من هذا السياق بشكل كامل. إن دور المترجــم هو صياغة النصّ الفلسفي فــي سياقه الحضاري والثقافي واللغوي، وليس نقله لحضــارة أخرى و«تعريبه» أو «أسلمته»؛ لمــا فــي ذلك من تشويش للأفهام يصل لدرجة التدليس أحيانًا كثيرة. وذلــك كما في ألفاظ مثــل الكولونيالية (Colonialism) والتي تُترجم خطأً إلى «الاستعمار»؛ تلك اللفظة التي تطوي مدلولًا مخالفًا بالكُليّة في اللغة العربيّة. وربّما كان الأدق استخدام اللفظة التي استخدمها أحد أساتذة العلوم السياسيّة المصريين: الاستخراب.

وكــذا سيجدنــي القارئ قــد فعلت فــي مصطلحات أخرى مثــل البولوتيــك (/Politique Politics) فقــد نقلتها كمــا هي وأوضحت ذلك في الهامش. وحيــن استخدمت مضطرًا لفظة «السياسيــة» كترجمــة لها، فإنــي قرنتها بوصف «الغربيــة»، واعتبــرت أن البولوتيك مُرادفها «السياسة الغربية»، وليس «السياسة» على إطلاقها.

وأخيــرًا كنــت شديد الحرص في ترجمة اللفظــة الإنجليزيــة؛ مثل (State) إلــى «الدولة الحديثــة»، و(Nation-State) إلى «الدولة القومية الحديثة»؛ وذلك لفصلها عن الحقل الدلالي الأصلي للفظة «الدولة»، بإطلاقها.

إن النصّ الفلسفي بطبعه ليس نصًا مُطلقًا، وارتفاع سقف التعميم فيه دليل على تماسك النسق الفلسفي لكنه ليس دليلًا على مطلقيته. من هذا المنطلق يجب أن يفرّق القارئ بين تماسُك النسق الذي تطرحه الورقة التي بين أيدينا، وبين توهُّم إطلاقه.

أودّ أخيرًا أن أشكر كل من تكرّم وزوّدني بمادّة عن المفكّر الراحل أو من أعماله، مادّة ساعدتني على تفهُّم النسق الذي يُعبّر عنه، فالشكر لإقبال نجل الدكتور كليم رحمه الله، ولغياث صدّيقي تلميذ الدكتور ومُدير (المسلم انستتيوت)، وللصحافي ظفر الإسلام خان رئيس تحرير (مللي غازيت)؛ لصبره على طول إلحاحي وكثرة طلباتي، ولظفر بنغش رئيس تحرير (كريسنت انترناشونال) على حماسه. كما أتوجّه بخالص شُكري لمن صبروا على أسئلتي واستفساراتي وشاركوني بعضًا من ذكرياتهم وانطباعاتهم سواء من خلال لقاءاتنا أو بالبريد الإلكتروني: المفكر العربي بشير موسى نافع، والصحافي البريطاني ضياء سردار.

فاللهم إني أبرأ إليك من عملي كله؛ ما لم يكن ابتغاء وجهك الكريم.

عبدالرحمن أبو ذكري

ما بعد الدول القوميّة «المسلمة»

ليس المسلمون اليوم أكثر تشوّشًا في أيٍّ من المجالات الإنسانيّة؛ منهُم في حقل العلوم السياسيّة. ويتجلّى هذا التشوّش على كلا المستويين: المستوى النظري ومستوى مُمارسي «فن» أو «علم» السياسة؛ أي السياسيين[٨].

ويتعاظم هذا التشوّش على المستوى النظري في صفوف من يُتوقّع منهم أن يكونوا أقلّ تشوّشًا: عُلماء السياسة؛ فعالم السياسة المسلم المعاصر ينوء بما يُعجزه. فهو يحمل درجة الدكتوراه في العلوم السياسيّة، ويشغل منصبًا بهيئة التدريس بالجامعة، ورُبّما حوى رصيد مؤلّفاته عدّة كُتب. لكنّه برغم ذلك يتعيّن عليه مساءلة نفسه مُخلصًا عما إذا كان يختلف في شيء عن عالم السياسة غير المسلم؛ الذي يحمل الدرجة ذاتها، ويشغل منصبًا مماثلاً، وينشر كُتبًا مشابهة؟ الجواب الصادق هو «لا»، لا يختلفان في شيء.

يكمُن الفخّ في عبارة «عالم سياسة مسلم». ففي الواقع الفعلي؛ فإن المسلم في عالَم السياسة مُستقل عن تخصُّصه الأكاديمي. فهناك، إن جاز التعبير؛ شخصان في واحد: المسلم، وعالِم السياسة. إن المسلم هو ذلك الإنسان «المؤمن» فعلاً بالإسلام، لكن علمه السياسيّ غير مُسلم، ليعيش المسلم «المخلص» وعالم السياسة غير المسلم جنبًا إلى جنب في شخصيّة واحدة؛ ليتسبب ذلك الفصام بمزيد من التشوّش. وحين يشرع «عالم السياسة المسلم» صاحب هذه الشخصيّة الفصاميّة بالحديث عن «نظريّة الإسلام السياسيّة»، و«الدولة الإسلامية»؛ فإن التشوّش يتبدّى في أسوأ صوره، وبجلاءٍ مُربك.

جذور «العلوم» السياسيّة الغربيّة[٩]

قبل أقلّ من خمسين عامًا مضت[١٠] كان ينابيع الحكمة هؤلاء، أساتذة العلوم السياسيّة؛ فصيلة إنسانيّة مجهولة؛ إذ كانت أوائل معرفتنا بهم خلال القرن العشرين[١١]. وبرغم الحداثة النسبيّة لوجودهم على الساحة العلميّة، فإن أي استفسار عن مصدر المادّة الخام لموضوع

(٨) هذه الورقة غير معنيّة بالسياسيين، برغم أننا قد نضطر للإشارة إليهم، والإحالة إلى نُظمهم السياسيّة.

(٩) العنوان الأصلي هو «جذور العلوم السياسية»، وقد وجدت أن إضافة صفة «الغربية» أكثر دقة وتفسيريّة. كما أن قوسي التنصيص حول «العلوم» هو من عندي؛ لتحفّظي على نسبتها للعلم. (المعرب)

(١٠) لاحظ أن الورقة كُتبت في أواخر سبعينيات القرن العشرين؛ مما يعني أن المؤلف يتحدّث تقريبًا عن حقبة العشرينيّات من نفس القرن. (المعرّب).

(١١) W. J. M. MacKenzie, **Politics and Social Science** (London: Pelican, 1967): 57.

«علــم» السياسة يكون ردّه الفوري هو: أفكار أفلاطـون[١٢]، وأرسطو، والقديس أوغسطين، وتوما الاكويني، ونيقولو ميكيافيللي، ودانتي الليغري، وتوماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسّـو، وجريمي بنتام، وكارل ماركس، وجون ستيورات ميل. ثم يليه استعراض لمواصفات كُبريات الدول الحديثة: الولايات المتحدة الأميريكيّة، وبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، والاتحاد السوفييتـي[١٣]، وبعض الدول الأخرى التي تنتمي لذات النمـوذج. وأخيرًا، يأتي دور الفيض الهائل من الأدبيّات المعاصرة التي تضطلع بعرض وتحليل تصوّرات ذات النموذج.

وبالتمعُّن في هذه اللائحة؛ تثور عدّة أسئلة. مثلاً؛ إذا كان «أبو العلوم السياسيّة» (أفلاطون)، قـد كتـب **جمهوريتهُ** قبـل (٢٤٠٠) ألفـي وأربعمائة عام تقريبًـا؛ فأين كان الطفـل منذ ذاك؟! والإجابـة، إلـى حدٍّ ما؛ أنه كان مصفـودًا في الكنيسة لعدّة مئات من السنيـن، ثُمّ بدأ بالظهور علـى استحياء خلال مـا سُمّي بـ «عصر الإصـلاح الديني» و«النهضـة». وبعدها تعيّن عليه الخـروج سالـمًا من الأروقـة الأكاديميّة التي يُدرّس فيها القانون والتاريـخ والفلسفة حتى يتمّ الاعتراف به كتخصُّص مُستقـلّ وقائم بذاته. ولازالت شقيقته التوأم، العلاقات الدوليّة؛ تُعاني عُسر الولادة[١٤].

والإجابـة، برغم ذلك؛ لا زالت غير مُرضية تمامًـا؛ ليظلّ السؤال عن سبب حبس الكنيسة ومعاهـد تدريس القانون والتاريخ والفلسفة للطفل طـوال هذه المدّة داخل حَضّانة ثم تسليمه بهـذه السُرعة صحيحًـا مُعافىً؛ سؤال بلا إجابة[١٥]. لماذا حدث ذلك على نحو مفاجئ تقريبًا فـي القرن العشرين؟ لماذا لم يحدُث في القرن الثامـن عشر أو التاسع عشر؟ أو لماذا لم يتأخر حتى القرن الحادي والعشرين؟ لماذا؟ لماذا في القرن العشرين؟ لماذا في هذا الوقت تحديداً؟ إن إجابـة هذا السؤال تنطوي على مُفتاح عدد ضخم من الألغاز. وأحد الأجوبة المحتملة هي أن علـم السياسة الذي نعرفه الآن كانت الحاجة إليه على أشـدّهافي ذلك التوقيت؛ وذلك بُعَيد تحقيـق النجاح الاقتصادي الساحق، والتوسُّع الإمبريالي الهائل، والصعود الغربي الكبير الذي اجتلب أتباعًا كثرًا. لكن من الذي كان بحاجة إلى هذا العلم؟ ولـِمَ؟

كتب المؤرّخ الإنكليزي الشهير، إيه جيه بي تيلور؛ يقول:

(١٢) أُسبغ على أفلاطون لقب «أبي العلوم السياسيّة»، بما أن كتابه/ محاورته الجمهوريّة هي أوّل كتاب في علم السياسة.

(١٣) السابق طبعًا! (المعرّب).

(١٤) J. W. Burton, International Relations: A General Theory (Cambridge: The University Press, 1965): Chap. 1, 2.

(١٥) فقد نما الطفل في خمسين عامًا، وهي لا شيء مقارنة بألفي وربعمائة عام؛ وأصبح فحلاً بالغًا مفعمًا بالحيوية وبرغبة مُلحّة في الإخصاب.

«استغرقت أوروبا وقتاً طويلاً لتُدشّن عصرها الذهبي. فلم تبدأ محاولات هيمنتها (على الحضارات غير الأوروبيّة) سوى في القرن السادس عشر (بفقد المسلمين للأندلس)؛ لكن انتصارها الكامل لم يتحقق سوى في القرن العشرين»(١٦).

كان تيلور يعرض الكتاب الذي ألفه جيه إم روبرتس(١٧)؛ مُدبجًا القصائد في مديحه:

«هذا تأريخ فريد للعالم؛ تأريخٌ كُتب لزماننا. يتسع ليُغطّي كل العصور، ويمتدّ فيشمل كُلّ القارّات. يُسجّل تجارب أواسط الناس، كما يُؤرخ لأعمال أهل السلطة. إنه دقيق بشكل لا يُصدّق في عرضه للحقائق، ولا يُمكن تقريبًا الجدال بشأن أحكامه».

وتمادى تيلور في مدح روبرتس على «الوزن بالقسط بين مُختلف الحضارات»؛ في كتابه البالغ (١١٠٠) ألف ومائة صفحة. ثم يُفصح بعدها عن سرّ هذا الحماس:

... لا يستطيع (روبرتس) إلا أن يُكرّس أكبر قدر من الاهتمام للحضارة الأوروبيّة التي يعرفها جيّدًا، وينتمي إليها. فانشغل فوق ما يزيد على نصف كتابه في تناول القرون الأخيرة؛ بعيد استيلاء أوروبا على زمام القيادة.

ولم يأسف تيلور على ذلك التحيُّز، بل أضاف: «سيُرحّب القارئ بهذا الاهتمام ...».

فلماذا كان تيلور واثقًا إلى هذه الدرجة من ترحيب القارئ بهذا الاهتمام بالحضارة الأوروبيّة؟ السبب الجليّ هو علمه بأن ذلك ليس هو «التاريخ الحقيقي»، بل هي وجهة النظر الغربيّة للتاريخ، ولذا ستحظى بالاهتمام في الغرب. ورُبّما لهذا السبب لقّبه بـ«التاريخ الذي كُتب لزماننا». وهو بذلك يُقرّ لا إراديًا بأنه يتعيّن على كُلّ حضارة أن تُنتج رؤيتها الخاصّة لتاريخ العالم والحضارات الأخرى. وبناءً على ما سبق؛ لا يُمكن نسبة أيٍّ من أحكام الكتاب التاريخيّة إلى فضيلة الموضوعيّة، ناهيك عن وجود أي ظلال للموضوعيّة في المادة التاريخية التي يتناولها.

وإذا توقفنا عند رؤية تيلور للتاريخ وقبلنا بها جدلاً؛ أن قيادة أوروبا للعالم قد بدأت في القرن السادس عشر، فإننا نكتشف إغفاله الحديث عمّن كانت له القيادة قبلها (فالإنسانيّة لم تولد منذ أربعة قرون بكُلّ تأكيد). وإذا كان مؤرّخو الغرب يُخفون الحقيقة بحرص عن قرّائهم، فإننا كمسلمين «تصادف» معرفتنا بالإجابة. لقد ظلّت الحضارة الإسلاميّة مُهيمنة لما يزيد عن الألف عام، ولم تنتصر الحضارة الغربيّة في واقع الأمر، كما يُقرّ تايلور؛ إلا في القرن العشرين.

وبمُجرّد اكتمال الانتصار الغربي بشكل «نهائيّ» وإزاحة المسلمين من على مسرح التاريخ، فقد احتاج الغرب لنوعين من المثقّفين: المؤرّخين الذين بوسعهم حصر الإسلام والمسلمين

(١٦) The Observer, London (19 Dec 1976).
(١٧) J. M. Roberts, The Hutchinson History of the World (n.p., 1976).

في فقـرات وهوامش معـدودة، وعُلمـاء السياسـة الذين بمقدورهـم تبرير وتسويـغ الهيمنة التـي تحققت على مُقدّرات هـؤلاء المسلمين. وفي إطار مشروعها لتزويـر التاريخ الإنساني وإنتاج رؤية علمانيّـة للإنسان وتطوّره السياسي(١٨)؛ استثمرت الحضارة الغربيّة، حديثة العهد بالانتصار، جهودًا إنسانيّة ومادّية ضخمة. وكان المحور الثالث لذات الاستراتيجيّة هو التقليد العلمـي الاستشراقي، والذي أُقيمت مؤسساته أصلاً للتسلل إلى جثة العالم الإسلامي، وإفساد مـا بقي منها مُستعصيًا على التلف. بل وانخرطت بعثات التنصير المسيحيّة بذات المشروع، وحصلت جراء ذلك على مكافآت سخيّة(١٩).

وبالتمعن في جذور العلوم السياسيّة (الغربيّة). فسنكتشف أن تلك الجذور لم تُترك لتتمدد بإرادتهـا الحُرة؛ إذ لم يُسمـح لها مثلاً أن تقبس شيئًا من الإمام الغزالـي أوابن تيمية، ولا حتّى من ابن خُلدون. بل إن جذور العلوم السياسيّة (الغربيّة) المعاصرة قد عُزلت بحرص عن مظان الاتصـال بالإسلام أو المسلمين، وبدلاً عن ذلك تم مدّها مباشرة لتستقي من الإغريق القدماء، والكنيسة القروسطيّة، ثم من الإقطاع، ولاحقًا من الأيديولجيّة القوميّة؛ الأوروبيين.

ولهـذا، فـلا زال فلاسفة الغرب السياسيّـون يتجادلون حتى الآن حـول قضايا؛ مثل طبيعة الإنسان؛ محاولين تفسير السلوك الإنساني من منظور عقيدة «الخطيئة الأصليّة» المسيحيّة(٢٠). وهـو ما لا يمكن فهمه إلا بكشف جذور العلوم السياسيّة (الغربيّة) الملفّقة. فقد لفقت العلوم السياسيّـة الغربية، والسرديّة التاريخيّة الغربيّة، والفلسفة والفنون الغربيّة جميعها؛ لُفّقت تلفيقًا لخدمة أهداف الحضارة الغربيّة.

---

(١٨) جوهر الرؤية العلمانية للإنسان وتطوّره السياسي هو القطيعة التاريخية مع تاريخ الحضارة الطويل، وإعادة تأويل ما يستبقيه المثقف/ المفكر. ولأكون أكثر دقة هي عملية إضفاء المعنى الذي يُريده القائم بترشيد الواقع على الوقائع التاريخية المقتطعة من سياقاتها. والرؤية العلمانية للإنسان وتطوره السياسي هي بنت الرؤية العلمانية للسردية الغربية لـ«تطور» الدين، والتي اشتهرت مع دوركايم وإنغلز على سبيل المثال. فموقع الإله في الرؤية الكونية يُحدد شكل وطبيعة النظام السياسي. (المعرب)

(١٩) يعترف المسيحيون الآن أنه وطوال ما يزيد على القرن «خدمت كثير من بعثات التنصير مصالح القوى الكولونيالية»، انظر:

"Statement of the Islamic Da'wah, Chambesy, June 1976", **Impact Factor Journal** (12-25 November 1976).

(٢٠) عقيدة «الخطيئة الأصلية» المسيحية تُشير إلى تحمُّل كل بني الإنسان لوزر أبيهم آدم في السقوط والأكل من الشجرة المحرمة، وهو ما يعني أن الإنسان يولد بفطرته خاطئًا ومذنبًا. وجلي أن ذلك مناقض للإسلام على طول الخط؛ الذي يقرر أن البشر خلقوا حنفاء على الفطرة، فاجتالتهم الشياطين. وفي حين يتحقق «الخلاص» المسيحي بمجرد الإيمان بيسوع مخلصًا، فإن «الخلاص» في الإسلام يتحقق بمقاومة شهوات النفس وسقوطها ومحاولة الاستقامة على مراد الله. فالتوبة في المسيحية نهائية (نظريًا فحسب)، والتوبة في الإسلام صيرورة مفتوحة أبدًا، وإلى أن تشرق الشمس من مغربها. وجليّ أن كلا البدايتين المتناقضتين تولّد منظومات نفسية وقيمية مختلفة كليًا عن الأخرى. وما يهمنا هنا هو أن الفكر السياسي الغربي لم يختلق منظومة قيمية جديدة بعد عصور النهضة والإصلاح؛ بل شرع في علمنة المنظومة القيمية المسيحية التقليدية التي صدر عنها، وذلك بفصلها عن مصدرها - الوضعي أصلاً- وجعلها مطلقًا هيومانيًا بحد ذاتها؛ مُطلقًا يُعاد تأويله ويُضفى عليه المعنى الذي يرغب فيه القائم بترشيد الواقع. ومن ثمّ؛ فظلال العقيدة المسيحية هي مكون رئيسي في الفكر الغربي - حتى ذي الطابع الإلحادي - وهو ما تنبه له نيتشه مثلا وسعى لنقضه بإزالة كل ظلال «الإله» الذي قتلته الحضارة الغربية. (المعرب)

الفارق المحوري

إن كشـف وتفكيـك وتحليل خلفيّة العلـوم السياسيّة (الغربيّة) الحديثـة يستدعي التساؤل التالـي: إذا كانـت كُلّ حضارة بحاجـة لعلومها السياسيّـة الخاصة، فكيف تسنّـى للحضارة الإسلاميّة، التي دامت لأكثر من ألفيّة (عشرة قرون)؛ إدارة واقعها السياسي بغير هذه العلوم؟

والإجابـة، بحـدّ ذاتها، بسيطة ومُركّبـة في آن؛ إذ لم تكـن السلطة السياسيّـة شيئًا جديدًا ومفاجئًـا بالنسبة للمسلمين عمومًـا، وللمثقّفين المسلمين على وجـه الخصوص، ولا كانت في حاجـة للتبرير والتسويغ والتنظيـر. فالسلطة السياسيّة بالنسبة لهـؤلاء، كما بالنسبة لرجال الحكـم والإدارة المسلمين؛ كانت هي الجوهر للإسلام؛ إذ لم يكن بمقدورهم تخيّل الإسلام أو ذواتهـم المسلمة خارج مجال صيـرورة التنظيم السياسي. كانت الحيـاة السياسيّة بالنسبة لهـم طبيعيّة كالحياة ذاتها؛ فتعاملوا معها باعتبارها مُسلّمةً كما شروق الشمس وهطول المطر وهبـوب الرياح وانبساط الأرض. كانوا كالأسماك التي لـم تكُن بحاجة للتوقُّف عن السباحة للتسـاؤل حول أهمّية المياه. لقد اقتضت السُنّة النبويّـة إقامة نظام سياسي؛ نظام لا يُمكن فهم الإسلام أو ممارسته بدونه في واقع الأمر. فلم يكُن ثمت حاجة للتبرير والتنظير والتفسير(٢١).

وطـوال فترة بقاء السُلطة السياسيّة الحاضنة والإطار السياسي الناظم لتوسُّع وحماية الدولة المسلمة؛ لم ينشغل المسلمون كثيرًا بتحوّل الخلافة لمنصب وراثي، بل إلى مُلك عضوض ثم مُلـك جبري، وظلّ الحاكم يُلقّب نفسه بالخليفة. وبرغم أنه أمسى يحكم وفق هواه، فقد ظلّ مُطاعًا بصفته أميرًا «شرعيًّا» للمؤمنين(٢٢).

وهـذا يتعارض كُليًّا مع فكرة فصل الكنيسـة عن الدولة في تاريخ الفكـر السياسي الغربي وتطـوّره. فقـد كان المسيحيّون الأوائل مُنظّمين، إن صحّ هذا أصـلاً؛ في تنظيمات كهنوتيّة، وليـس في وحدات سياسيّة ولا عسكريّة ولا مدنيّة، وكانـوا خاضعين عمليًّا للسُلطة الرومانيّة

(٢١) برزت الحاجة الغربيّة لـ «العقلنة»؛ بسبب «لا عقلانيّة» السُلطة الكنسيّة المستمدّة من التفويض الإلهيّ، أو من حلول الإله في الكنيسة. فنزع ونقل سلطة عقلانيّة من جهة تسلُّط لا عقلانيّة؛ مسألة صعبة للغاية؛ خصوصًا مع تصاعُد معدّلات العلمنة التي تُفقد السلطة اللاعقلانية نفوذها الفعلي. وهذا هو معنى علمنة القيم المسيحية الذي تحدثنا عنه في هامش سابق. فالعقلنة/ العلمنة التي تمت في السياق الغربي هي عملية فصل للسلطة السياسية الفعلية عن الكنيسة، مع إعادة إنتاج نظرية السلطة ذاتها بعد إحلال الدولة كإله محل الكنيسة، فما تغيّر هو الإله ووجهة المجتمع وما اقتضاهما من تغيّرات على بنية النظرية. (المعرّب).

(٢٢) الجدل الذي دار في الفقه السياسي الإسلامي على مدى التاريخ، ومنذ نشأة الفرق الإسلاميّة الأولى، بدوافع سياسيّة/ عقديّة؛ يختلف تمامًا عن الجدل الذي دار في أوروبا فيما يُسمّى بعصر النهضة. ففي حين ارتكز صراع الفرق الإسلامية على التنظير والتأصيل لنظريات السُلطة والحكم، فقد بدأ الفكر الغربي في عصر النهضة من إثبات وتأصيل فكرة السُلطة السياسيّة (العلمانية/ العقلانية) نفسها، فهي لم تكن محل نقاش من قبل! (المعرّب).

فـي كُلّ شـيء. وقد اشتعل الصراع بين الكنيسة والدولة أساسًـا حين بدأ التنازُع على الحدود الفاصلة بين المدنّس والمقدّس.

علـى الجانب الآخـر، بدأ الإسـلام برفض وتقويضـ السُلطـة القائمة، وإعـادة بناء نظمه الاجتماعيّـة والعسكريّة والإداريّة في حياة الرسول ﷺ، لتدشين السيادة المُطلقة لنظام الإسلام الجديد. وذلك كما يوضّح العلامة محمد إقبال:

«ليسـ في الإسلام فصل بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة. وطبيعة أي فعل، مهمّا كان دنيويًّا في مغزاه وفحواه؛ إنما يُحددها الموقف العقلي للفاعل. فالخلفيّة العقليّة الكامنة للعمل (انعقاد النيّة) هي التي تُحدد طبيعة العمل بشكل حاسم. فقد يكون العمل دنيويًّا مُدنّسًا إذا ما تمّ أداؤه بنزعة انفصاليّة عن المزيج (الإسلامي) لمُركّب الحياة (الذي يجمع بين الروح والمادّة). وقد يكون العمل روحانيًّا إذا كان يستلهم هذه الثنائيّة. فالحقيقة بحد ذاتها تبدو في الإسلام دينًا إذا نظرنا إليها من زاوية مُعيّنة، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى.

وليسـ صحيحًا الزعم بأن الدين والدولة وجهـان لعملة واحدة، فالإسلام حقيقة واحدة لا تقبـل التجزئة؛ قد يبـدو لك دينًا أو دولة بحسب زاوية الرؤية التـي تنظر منها. والمسألة بعيدة الغـور، وتوضيحها توضيحًا شافيًا يجُرّنا إلى مناقشـات فلسفيّة عميقة. لكن يكفي القول بأن هـذا الخطأ القديم قد نشأ عن تقسيم الوحدة الإنسانيّة (ثنائيّة القُطب) إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين بينهما نقطة اتصال بشكلٍ ما، ولكنهما جوهريًّا متناقضان.

والحقيقـة أن المادة هي الروح إذا ما نظرنا إليها فـي إطار مرجعيّة الزمكان. والوحدة التي يُطلـق عليها اسم الإنسان هـي جسم عندما تنظر إليها وهي تعمل فيمـا نُسمّيه بالعالم البراني، وهي عقل أو روح عند النظر إلى عملها بالنسبة للهدف النهائي والمثل الأعلى وراء هذا العمل.

وجوهـر التوحيد كفكـرة قابلة للتنفيـذ العملي هو المسـاواة والاتحـاد والحُريّة. ومهمّة الدولة في الإسلام هي تحويل هذه المبادئ المثاليّة إلى قوى تعمل في المكان والزمان؛ يتركّز طموحها في تحقيق هذه المبادئ في مؤسسة إنسانيّة مُحددة»(٢٣).

إن المناقشـة أعلاه والمقتطف الـذي أوردناه لإقبال؛ يُظهران بجـلاء الاختلاف الجذري لمفهوم الدولة في الإسلام عنه في الدولة القوميّة الحديثة. إن نوعي الدولة متناقضان؛ بل وليس

---

(٢٣) - Muhammad Iqbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam** (Lahore: Ashraf, 1971): 154.

الترجمة العربيّة الأشهر لنصّ محمد إقبال نُشرت تحت عنوان: تجديد التفكير الديني في الإسلام، وقد أنجزها في أربعينيات القرن العشرين مُترجم اسمه عبّاس محمود، وطبعت عشرات المرّات برغم عدم دقتها وكثرة أغلاطها. وقد استرشدنا في ترجمة هذا المقتطف بترجمة حديثة للأستاذ محمد يوسف عدس، انظر:

محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام** (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١): ٢٥٨، ٢٥٩.

ثمّة مشترك بينهما من أي نوع. فعلى حين يؤسس الإسلام دولته كوسيلة لغرض مُقدّس[٢٤]، فإن الدولــة القوميّة تولد لعكس ذلك الهدف ونقيضه أصلًا: إزاحة الإله، واستبداله بــ «المصلحة القوميّة» كما يُحددها العقل البشري.

ودعنا نتأمل ما قد يذهب إليه عالم سياسة غربي؛ إذ يتفق دبليو تي جونز مع جان بودين[٢٥] في أن فكرة الحاكميّــة[٢٦] لم تكن معروفة للاغريق ولا للمفكرين القروسطيين، ويسترسل في عرض ذلك قائلاً:

«إن العقــل هــو تلك الشروط الفلسفيّة المحددة التي تبلورت فــي بواكير العصر الحديث، والتــي استلزمت إطارًا نظريًّا وفلسفيًّا جديدًا. والإطار الذي تــم تطويره أخيرًا أُسّس على مبدأ حاكميّة الدولة التشريعيّة، وبما أن الشروط ذاتها لا زالت قائمة اليوم، فإن مبدأ حاكميّة الدولة لازال على رأس قائمة الأولويّات. وهذه الشروط هي ظهور النظام السياسي الإقطاعي الخاص بالدولــة القوميّة القُطريّة. وهذا النــوع من التنظيم السياسي كان واجب الوجود؛ ليتطوّر العالم الحديــث على الصورة التي عرفناها – مزيج الثقافة الصناعيّــة والرأسماليّة – ولتتشكل الدولة القوميّة القُطريّة، والتي تعتبر أداة ونتيجة للتطوّر في آن ...

إن ميكيافيللــي وبوديــن وهوبز يرون ببساطة، وبوضوح شديــد؛ أن وجود الحاكم الأعلى والمطلق القوّة – المُشَرِّع – هو شرط لا غنى عنه لنظام الأشياء المستحدث»[٢٧].

---

(٢٤) غرضها خدمة الدعوة إلى الله، بمعنى تنظيم المجتمع القائم على الدعوة في حركته لدعوة المجتمعات الأخرى. (المعرب)

(٢٥) جان بودين (1596 – 1530) Jean Bodin؛ قانوني وفيلسوف سياسي فرنسي. وقد اشتهر بسبب نظريّته عن السيادة/ الحاكميّة. (المعرّب)

(٢٦) تعريب أرجحه للفظة Sovereignty؛ والتي تعني مطلق السيادة السياسيّة والقانونيّة/ التشريعية على إقليم جغرافي معيّن. وقد استخدم أستاذنا توفيق الشاوي – رحمه الله – لفظة «السيادة» ليهرب من «فخ» لفظ الحاكميّة الذي أثار الناصريون لغطًا سلبيًا حوله. وفي حين يبرُز مبدأ الحاكمية/ السيادة عند الفلاسفة السياسيين الغربيين باعتباره مطلق سيادة للدولة/ الإله على الإقليم الجغرافي وساكنيه، ويُعتبر تخلخل أو سقوط هذه السيادة سقوطًا لأحد أركان الدولة القومية الحديثة. فإن استخدام سيد قطب للمصطلح (حاكمية الوحي على التاريخ) في مواجهة الدولة القومية الناصرية كان وعيًا بمحاولة الدولة/ الإله (ولو بشكل غير واعٍ) إزاحة الوحي الإلهي من الهيمنة على التاريخ (والسلطة السياسية والدولة بالتالي) كمرجعية وحيدة ونهائية، وفرض نفسها مرجعيّة وحيدة، وهو ما تحقق نسبيًا على يد عبدالناصر. وقد اعتبر قطب ذلك تعدّيًا على أخص خصائص الألوهية؛ وهي حاكمية الوحي التشريعية (ومن ثم السياسية) التي تفرض منظومة قيمية مناقضة ابتداءً. (المعرب)

(٢٧) W. T. Jones, ed., **Masters of Political Thought**, vol. 2 (London: George G. Harrap, 1963): 19.

للمزيد حول جذور نظام الدولة القوميّة الحديثة في أوروبا، ودور السياسات الكولونياليّة في ترويجه، وأثر ذلك على المناطق غير الأوروبيّة في العالم، انظر:

Siddiqui, **Functions of International Conflict**.

خصوصًا المقدّمة، والفصل الثاني، انظر أيضًا:

R. Emerson, **From Empire to Nation** (Boston: Beacon Press, 1962).

الوضع الحالي

حددنا الآن بعض المجال الذي يُغطيه الدغل المفاهيمي الذي تسبب بهذا القدر من التشوّش في التفكير السياسي للمسلمين المعاصرين شاملاً علماء السياسة المحترفين والسياسيين، وكذا الفقهاء والمجتهدين التقليديين؛ الذي يسعون لتشخيص علل الأمّة السياسيّة، وتوصيف الأدواء لها.

وبالمصادفة، فإن هذا التشوّش نابع من المصدر؛ من العلوم السياسيّة الغربيّة ذاتها؛ إذ ليس هناك اتفاق، حتى الآن بين كهنة ودهاقين العلوم السياسيّة على معنى «البوليتيك»[٢٨] (لفظة فرنسيّة politique، أما الانجليزيّة فهي بوليتكس politics). وبرغم أن لفظة «بوليتيك» قد تشكّلت مع «البوليس» الإغريقيّة Polis (المدينة الدولة؛ مثل أثينا وإسبرطة)، فإن المعنى قد اكتسب ظلالاً جديدة بالاستخدام.

وتتراوح تعريفات «البوليتيك/ السياسة الغربية» من كونها «الصراع على السُلطة» (مورجانثو)[٢٩]، أو «دراسة التأثير والمؤثر» (لاسويل)[٣٠]، إلى كونها «الفرض السلطوي للقيم على المجتمع» (إيستون)[٣١]،[٣٢]. وذلك في حين يُرسّخ برنارد كريك تعريفه التافه بأن «البوليتيك هي البوليتيك»؛ مُستشهدًا بمقولة لإسحق دزرائيلي تُعرّف السياسة بأنها «فن حُكم الإنسانيّة بمخاتلتها»[٣٣].

(٢٨) استُخدمت لفظة «البوليتيك» كما هي لأشير إلى «السياسة الغربية» أو «علمها»، فعلى خُطى علي شريعتي؛ أجد الهوة سحيقة بين مفهوم السياسة في الفكر والممارسة الإسلامية، ومفهوم البوليتيك الغربي؛ حتى في أدنى دركات الانحطاط السياسي في تاريخ الإسلام؛ إذ ثمة مركز ثابت في الفكر والتجربة الإسلاميين؛ وهو حاكمية الوحي. وسواء امتثل له الحكام أو التفوا حوله وتأولوه تأولاً فاسدًا ظاهر الفساد، فإن ثبات المركز ومبدأ حاكمية الوحي ظلا مهيمنين تمامًا على الوعي والمجال العام. وكان جل الخلاف التاريخي بين الفرق الإسلامية هو على تأويله وليس على إثبات حاكميّته ابتداءً. أما «البوليتيك» فقد بدأت من نقطة صفريّة متوهّمة افترضت فيها انقطاعًا تاريخيًا مع الحقبة الكنسية «المظلمة»؛ وذلك لإثبات حاكمية طاغوت جديد. وحتى حين «أثبتت» حاكمية الدولة/ الإله، فقد أثبتتها بمقولات ذات طبيعة ميتافيزيقية، تفوح منها رائحة اللاهوت المسيحي. (المعرب)

(٢٩) هانز مورجانثو Hans Morgenthau (1904-1980) أمريكي؛ أبرز علماء السياسة الغربيين، خصوصًا في حقل العلاقات الدولية، في القرن العشرين. وتُنسب إليه مدرسة الواقعيّة السياسيّة. (المعرب)

(٣٠) هارولد لاسويل Harold Lasswell (1902-1978) عالم اجتماع أمريكي شهير درس أثر الإعلام في تكوين الرأي العام. (المعرب)

(٣١) ديفيد إيستون David Easton (1917)، أمريكي؛ صاحب النموذج التحليلي الشهير لتحليل النظم السياسية المعروف باسم «نموذج المدخلات والمخرجات». وهو النموذج الأكاديمي الذي يدرس في كل جامعات العالم تقريبًا. (المعرب)

(٣٢) Siddiqui, **Functions of International Conflict**; Kalim Siddiqui, "Is Politics Relevant?" **Impact**, London (27 Jul– 9 Aug 1973).

(٣٣) Bernard Crick, **In Defence of Politics** (London: Pelican, 1964): 16.
السير برنارد كريك (١٩٢٩ – ٢٠٠٨) هو منظّر سياسي بريطاني صاحب أيديولوجيّة ديمقراطية اشتراكية.

وقـد استشرت وترسّخت صورة «اللعبة القـذرة» للسياسة (الغربية) والسياسيين في الوعي العـام حول العالـم، بما فيه الغرب نفسه؛ لذا يسعى بعضـ السياسيين، بمُجرَّد حصولهم على مناصـب عُليا؛ يسعون لوضع أنفُسهم في مكانة «أسمى مـن السياسة». والبعض يسعى لأجل «إنقاذ البلاد مـن السياسيين». بل يُنصح رجال الحُكم والدولة، عادةً؛ بألا «يُقحموا المصالح الوطنيّة في لعبة السياسة». وبالكاد قد يُثير ذلك العجب في سياق تُعتبر فيه الدولة القوميّة، التي لا تعتـرف بأيّة قيم أخلاقيّة حاشا القيـم النفعيّة المتعلّقة بالعالم المُدنّـس؛ تُعتبر أسمى أشكال التنظيـم السياسـي. هذه القيم ذاتها ليست بقيم ثابتة ولا عالميّة، بل تختلف من دولة قوميّة إلى أخـرى، بل وعادةً مـا تتبنّى ذات الدولة القومية قيمًا مُتناقضـة، باختلاف السياقات، واعتمادًا على «المصلحة الوطنيّة» ذات الصلة. ومن ثمّ، فليس من المستغرب والأمر كذلك؛ أن تعكس العلاقـات الدوليّة بين الدول القوميّة صراعًا لأجل القـوّة، باستخدام القوّة، في سبيل مزيدٍ من القوّة»[٣٤]، [٣٥].

لقـد فصّلنا ما فيه الكفاية لبلـورة رؤية واضحة للوضع الحالي؛ فـي المناطق ذات الأغلبيّة المسلمـة من عالم اليوم. إن العالـم الإسلامي المعاصر مُقسّم الآن إلـى قوميّات؛ لكل قوميّة منهـا «دولتها القوميّة» الخاصّـة (الاستثناءات؛ مثل فلسطين وأريتريـا وكشمير؛ ترزح تحت الاحتلال الأجنبي والحكم الكولونيالي المباشر).

إن الـدول القوميّـة المسلمة لا تختلف ابتداءً عـن كُلّ الدول القوميّة الأخـرى. فالقلّة، إن كان ثمت؛ تقبـل القيم الأخلاقيّة، لتوظّفها كشعارات. والبعضـ، مثل باكستان؛ قد يرفع راية المواءمة والتماهي مع الواقع؛ مُلقّبًا نفسه بـ «الجمهوريّة الإسلاميّة». ورغم ذلك التشويش، فـإن كلّ الدول القوميّـة هي، في حقيقة الأمر؛ نتـاج مباشر للحضارة الغربيّـة وحقبة هيمنتها الكولونياليّـة. أهدافهـا، وبناها، وأنمـاط سلوكها كلها واحدة؛ سـواء «تصادف» وجود هذه الـدول القوميّة في أوروبّـا (موطنها الأصلي) أو في إفريقيا أو آسيا أو أمريكا. والحال هنا يُشبه مـا أفضنا فيـه عند ذكر «عالم السياسـة المسلم»؛ قد يكون الفرد مُسلمًا لكـن علمه السياسي «غير مسلم». وبالقياسـ ذاته، فالدول المسلمة، صاحبة بنية سياسيّة قوميّة غير مُسلمة[٣٦]. إن

(٣٤) رائد هذا الاتجاه في العلاقات الدولية هو هانز مورجانثو، انظر كتابه:
Hans J. Morgenthau, **Politics Among Nations** (New York: Knopf, 1948).
(5th edition 1973)

(٣٥) لمالك بن نبي كلام نفيس عن «البولوتيكا»، والتي ترسّخت في الوعي الجمعي وعلى ألسنة العوام وفي أمثالهم، باعتبارها ألعابًا مشبوهة للخداع والمخاتلة، ألعابًا ليس فيها من الشرف والأخلاق شيء. (المعرب)

(٣٦) هذه التركيبة في بنية النظام السياسي التي ورثها المسلمون من الحقبة الكولونيالية؛ هي احد أهم أسباب «أزمة التكفير»، خصوصًا في ظل غياب الأدوات اللازمة عند من كفّروا الحكام، وعند من رفضوا تكفيرهم على حدٍّ سواء. وإن كنت أعتبر التكفيريين أكثر إخلاصًا وأنقى بصيرة؛ برغم جهلهم. فقد أدركوا بفطرتهم أن ثمة مكوّن إلحادي في تركيبة النظام السياسي، وبسبب عجز أدواتهم، فقد لجأوا للتعيين والإشارة إلى الأشخاص. ومن نفس المنطلق الفقهي الأعور انطلق من

القوميّة نقيض الإسـلام ابتداءً. ولذا يتعيّن علينا مواجهة الحقيقة التي تُطالعنا سافرة بلا رتوش: لا وجـود لأي مظهـر سياسـي للإسلام في عالم اليـوم. إن هذه الحقبة التاريخيـة التي تفرّقت فيهـا الجماهير المسلمة بين الـدول القوميّة هي استمرار واضح لحقبـة الاستعمار الأوروبّي. وبـدلاً من الخضـوع لحكم الأوروبّييـن بشكل مباشر، فـإن الدول المسلمـة تحكمها الآن مؤسسات أوروبيّة بواسطة نُخب مسلمة محليّة تعتنق ذات الرؤية الدنيويّة/العلمانية والمدنسة للعالـم[٣٧]. ومن ثـمّ، فكلنا أوروبيون بمعنى من المعاني، فلا زلنـا جميعًا نرزح تحت إحدى صـور الاحتلال الغربي. وستجد اقتصاديّات «الـدول القوميّة» المسلمة كُلها رأسماليّة بطبيعة الحـال، ومدمجة في منظومة الاقتصاد الرأسمالي العالميّـة. فالتجارة الدوليّة، والمساعدات، ومؤسسات التمويـل والتأمين؛ هي نُسخ منقّحة من شركة الهند الشرقيّة القديمة[٣٨]. وفي هذا السياق، تفشّي نموذج الدول القوميّة ورواج الثقافة الرأسماليّة؛ يجب علينا النظر في ادعاء جيه بـي تيلور، بأن انتصار الحضارة الغربيّة تحقق في القـرن العشرين فحسب. فنحن الآن سُجناء الحضارة الغربيّة «المستقلّين».

رفضوا التكفير بدعوى عدم جواز تكفير «المعين» إلا بشروط «شرعية». وإذا كان التكفيريون قد أجابوا الإجابة الخاطئة عن سؤال المكون الكفري في النظام السياسي، فإن الجهل المركب لمن رفضوا التكفير قد كشف ليس عن غياب الأدوات التي تسمح لهم بكشف طبيعة الدولة القومية والنظام السياسي المستورد فحسب، بل فضح عجزهم أيضًا عن التعامل مع الأحكام الاجتماعية ذات الطبيعة التجريدية، والتي تنتمي لمجال الدرس الكلامي التقليدي، ومن ثم إصرارهم على حصر المشكلة في الحكم الفقهي على المعين. ومن ثمّ تفاقمت المشكلة خصوصًا عند الحديث على جاهلية المجتمعات واعتبارها تكفيرًا للأعيان وليس وصفًا للنظام الاجتماعي الذي قد يكون أكثر أعيانه من المسلمين. مع الأخذ في الاعتبار أن الجمع بين النموذجين لا يعني الخروج من الملة. وهو خلل أيضًا في فهم الإسلام باعتباره كلّ ممكن التحقق عينًا داخل التاريخ في النفس والمجتمع، وليس صيرورة مفتوحة المآلات؛ بالمخالفة لصريح القرآن والسنة. (المعرب)

(٣٧) قادني هذا التصوّر لتطوير نموذج لـ «الحركة الإسلاميّة» تكون فيه الدول المسلمة مُجرّد أنظمة فرعيّة، انظر:
Kalim Siddiqui, **The Islamic Movement: A Systems Approach** (London: The Open Press, 1976).
وهذه الورقة هي مثال لكيفيّة استخدام عالم سياسة مسلم لأداة تحليلية تنتمي للعلوم السياسيّة الحديثة. (وهي تحت الطبع بإذن الله ضمن مجموعة أعمال كليم صديقي؛ المعرب).

(٣٨) عالجت هذا الموضوع تفصيليًا في دراستي عن باكستان:
Siddiqui, **Conflict Crisis and War in Pakistan**.

بناء جديد لعلومنا السياسيّة

ينبغي على علماء السياسة المسلمين تدارُس وضعهم الحالي كمجموعة من السُّجناء؛ إذ لا زال يتعيّن عليهم تحديد حجم وشكل السجن الذي يحيون وراء قضبانه[٣٩]، ورسم خارطة ذلك السجن بالتفصيل. الخارطة التي تتصل فيها الأبعاد الثلاثة لهذا السجن، الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة؛ ببعضها من خلال قنوات فكرية وثقافيّة. إن علماء السياسة هم طليعة الأدلاء داخل سجنهم، وإن كانوا أولى ضحاياه بذات الوقت.

«ولنتمكن أصلاً من تخطيط وتنفيذ هروبنا بكفاءة من ذلك السجن «المشرعة» أبوابه، فقد يلزمنا التصرّف كسُجناء نموذجيين لفترة؛ نُخالط فيها جلادينا بطريقة لا تثير شكوكهم. ويُمكننا أن نجتهد في كسب ثقة «الحرس» إلى حدٍّ ما. بل قد يتعاونون معنا ما دُمنا لا نُمثّل تهديدًا لمواقعهم وأدوارهم القياديّة على المدى القصير»[٤٠].

لقد انتهى بنا المآل إلى هذا الوضع الكابوسي بسبب التأثير التراكمي لمئات السنين من الاستخفاف واللامبالاة بالعُرَى التي انفصمت واحدة تلو الأخرى، وخطيئة أسلافنا بتواكلهم وإهمالهم علاج الانحراف أولاً بأول. وبالتالي، فنحن لسنا مُطالبين بعبور هذا المستنقع التاريخي بقفزة واحدة، وأقصى ما نستطيعه هو بناء، أو الشروع ببناء، منصّة إطلاق راسخة؛ يستطيع جيلٌ مستقبليّ أن يطلق منها عمليّة هروبه. لقد وقعنا في هذا الشَّرك بتهاوننا، لكننا لن نستطيع الخلاص منه سوى بعزيمة ماضية.

إن أول حزمة من المشكلات تواجه أي فريق من مهندسي التصميم هي الإشكاليات النظريّة والمفاهيمية. وفقط حين يتم حلّ تلك الإشكاليات؛ يُمكن لمصممي النموذج المُضي قدمًا في التجريب. وربما استلزم الأمر فترة من التجريب على أمل أن يُثمر النجاح ثقة متزايدة،

(٣٩) يعني الدول القوميّة. (المعرّب)

(٤٠) وقع الدكتور صديقي - رحمه الله - في بعض ما انتقد لأجله الحركات الإسلامية في مواطن أخرى. فقد اتبع أكثر تلك الحركات هذا التكتيك حتى طال عليهم الأمد ونسوا الأصل، بل وتمادوا في لعب أدوارهم بعد إذ اختلطت بعظامهم، فتعاونوا مع «السجّانين» حتى فرح بعضهم بالترقية لرُتبة «السجان»، وتكالبوا على مناصب السجن حتى حكموه، وقد نسوا التكتيك (أنهم أصلًا كانوا يبغون الحرية)، وغرقوا في سجن الواقع؛ بسبب البريق الكاذب للتسلط عليه، وهو ما تجلّى بوضوح عشية وصولهم للحكم في بعض دول الربيع العربي. وخطورة هذا التكتيك الأيديولوجي أن النيّة تختلط بعد فترة ليصبح الهدف هو الحفاظ على الحركة/ التنظيم من خلال الدمج في النظام السياسي القائم؛ ليضيع الحق في غمرة المواءمات. (المعرب)

وموارد إنسانيّة وماديّة أكبر للجولة النهائيّة والهجمة الأخيرة على قوى التاريخ المهيمنة»[٤١].

«لكـن الخطوة الأولى هـي، إلى حدٍّ كبير إن لم يكن حصرًا؛ إزالة العقبات المفاهيمية وتطوير ملء حقيبة من الأدوات المفاهيمية والنظريّة الجديدة. إن نجاح المشروع بالكامل من عدمه، وإقلاعـه وانتقاله بنجاح إلى المراحل التالية، كل ذلك مرهون أصلاً بكيفيّة إنجاز هذه المهام الأوليّة»[٤٢].

مـن الجليّ أنه يُمكـن اعتبار الخطوات الأوليّـة «تعليميّة». وإذا تعيّن علـى كافّة المعلّمين المشاركـة، أيًّا كانت مجالات اختصاصهم، فسيظـلّ لعلماء السياسة دور محوري يضطلعون به. وكما أن المؤرّخ المسلم لن يحتاج لكتابة التاريخ بغرض دعائيّ، فإن عالم السياسة المسلم لـن يحتاج للتنظير ليبدو جليلاً وعميقًا؛ إذ في الإسلام إطار عمليّ يُضفي الشرعيّة على النشاط الأكاديمـيّ/ المعرفـي، خصوصًا النشاط الجدلي الـذي ينتمي لعلم الـكلام، ويوجّه لتحقيق الأهداف المرجوّة.

إن الغايـات التـي يتعيّن علـى عالم السياسـة المسلـم أن يضعها نُصب عينيـه لا علاقة لها بحـال بالكتابة في الموضوعات الحديثـة والشعبويّة لـ «نظريّة الإسـلام السياسيّة» و«الدولة الإسلاميّـة». فـإن الأدبيّات التـي كان ثمّة حاجة إليها في هذه الموضوعـات قد تمّت كتابتها بالفعـل[٤٣]. إنما يجب أن تكون الغايات متجذّرة في الوضـع الحاضر، ومُعبّرة عنه. وكعلماء سياسـة، فإننـا نعرف أن الجيل الحالي مـن الدول القوميّة المسلمة لم يحـلّ ولن يحلّ، وليس بمقـدوره حلّ أيٍّ مـن المشكلات التي تواجههـا الأمّة. ومن ثمّ وجب علينـا إعداد تلاميذنا والأجيـال المستقبليّـة للوقت الذي ستزول فيـه الدول القوميّة. يجـب أن نستشرف حقبة ما بعـد الدول القوميّة. ويجب أن نُعـدّ بتحليلاتنا مناخًا ثقافيًّا يتطلع لزوال الدول القوميّة. سوف تتـآكل بعضها ذاتيًّا، وربّمـا احتاج البعض الآخر للعمل على تقويضـه. والخطر، مع ذلك؛ أن تنهـار المؤسسات الحاضرة، رغـم سوءاتها؛ قبل أن نستعدّ لها بالتنظيمـات السياسيّة البديلة،

(٤١) تتزايد الحرارة المشيحانيّة للأيديولوجيا بدءًا بهذه الفقرة التي يظهر فيها النزوع الطوباوي الآلي (ذو الطبيعة المادية) للهندسة الاجتماعية. فتزايُد التجريب الاجتماعي وفقًا لنموذج نظري مسبق؛ سوف يؤدي لتحسُّن ذلك الأداء الاجتماعي حتى نصل لمرحلة تختفي فيها المجاهيل من المعادلة، فنصل لليقين المطلق، ويهجم «الإسلاميون» الهجمة الأخيرة على قوى التاريخ المهيمنة. ومن العجيب أن يصدُر مثل هذا التصور الاختزالي عن مفكر مسلم متبحّر في التاريخ الإنساني، ويعرف جيدًا أن الحلول النهائية وهم لا مجال له في الصيرورة الإنسانية. لكنها الأيديولوجيا يا عزيزي! (المعرب).

(٤٢) في الطبعة الثانية لهذه الورقة عام ١٩٨٠، أضاف الدكتور صدّيقي الجملة التالية في هذا الموضع: «وقد أُزيحت بعض المصاعب الأوليّة بواسطة الثورة الإسلاميّة في إيران». (ظفر بنغش؛ محرر الأصل الإنجليزي).

(٤٣) لستُ مقتنعًا بجدوى تلك الأدبيّات؛ إذ أجد نبرتها اعتذاريّة. وذلك برغم أن بعض المفكرين المرموقين قد كتبوا في هذا الإطار مثل مولانا أبي الاعلى المودودي. إذ تبدّي لي كمحاولة لصب الإسلام في قالب العلوم السياسية الغربية. فهم يبدأون بالتساؤل عن المشرّع، وبعد أن يأتوا بالإجابة، الله؛ يُنفقون صفحات مطوّلة في التنظير لمبدأ الحاكميّة في الإسلام، وذلك برغم أن الفكرة لم تطرأ ابدًا لمفكري المسلمين وحُكّامهم الأوائل. لكنّي لا أجد في نفسي أهليّة كافية لتحدّي هؤلاء المؤلفين أو كتاباتهم. ومن ثمّ، فأنا أحصُر عدم ارتياحي في هذا الهامش المحدود. وربما يستخرج باحثين آخرين أدلة تُعضد رأيي، أو تُصحح خطئي. وهو خير في كلا الحالين.

لتحلّ محلها. إننا لسنا بالسذاجة التي تجعلنا نتوقَّع من السياسيين التخطيط لإحلال شخوصهم وأنظمتهم، ولذا فليس ثمّة خيار لعالم السياسة المسلم في خوض هذا الغمار.

لقد فشلت حركات «الإصلاح» السياسي المعاصرة، العاملة بين المسلمين في تحقيق أهدافها المرجوّة[٤٤]. ونحن بحاجة لعدد من الدراسات النزيهة البعيدة عن الابتزاز العاطفي، والتي تسعى لاستكشاف أسباب فشل حركات مثل الإخوان المسلمين و«جماعت إسلامي»[٤٥]. هناك عدد من الأسباب المحتملة، أو مُركّب منها؛ يحتاج لاختباره ودراسته. ويجب أن تشمل الأسباب الخاضعة للدرس: دور البنى التنظيميّة، وأدوار القيادة و«أنماطها»، والعوامل «الإنسانيّة» الأخرى ذات الصلة. لكن التركيز الأكبر يجب أن ينصب على الجذور النظريّة الأساسيّة لهذه الحركات: «قراءتهم» للوضع الذي سعوا لمعالجته، والسياسات التي اعتمدوها للتعاطي مع هذا الوضع التاريخي.

وعلى سبيل المثال، يهمّنا معرفة مدى قبول هذه الحركات بأطروحة الحزب السياسي في التغيير. هل سوّغت «جماعت إسلامي»[٤٦] واقتنعت نظريًا بقفزها إلى الاستنتاج بأن «الانتخابات» قد تؤدي إلى الغاية المرغوبة، أم أنها محض مواءمة وملاءمة وتماهٍ مع الواقع؟ وكيف يُمكن تسويغ هذه المواءمة النفعية إذا كانت الخيارات المتاحة تتناقض مع قيم وتقاليد الإسلام؟ هل يُمكن أن تتسلق «حركة إسلاميّة» سُلّمًا غير إسلاميّ أملاً ببلوغ الإسلام؟ وما هي «التنازلات»، إن كان ثمت؛ الممكنة أو المرغوبة في حال الرغبة بالدمج في السياق الديمقراطي؟ وهل قبول العمليّة «الديمقراطيّة» في إطار قطري رأسمالي أمر مشروع؟[٤٧]

يتعيّن بلورة طائفة أخرى من الأسئلة البحثيّة تدرس علاقة الأُصول الاجتماعيّة للحركات الإسلامية الحالية. هل انحصرت هذه الحركات في «الطبقة الوسطى» أكثر مما ينبغي؟ وهل

(٤٤) برغم وصولها للسلطة؛ التي لم تكن سبب إنشائها أصلًا! (المعرب)

(٤٥) تنظيم مولانا المودودي في شبه القارّة الهنديّة. وقد فضّلت ترك الاسم الأردي «جماعت إسلامي» وعدم استخدام «الجماعة الإسلامية»؛ حتى لا يختلط مع التنظيمات التي ظهرت بهذا الاسم في مصر والجزائر على وجه الخصوص. (المعرب)

(٤٦) في باكستان خصوصًا. (المعرب)

(٤٧) بغض النظر عن جهود «أسلمة» السلم غير الإسلامي، والتي كان من نتائجها التعتيم التام على كتابات كليم صديقي، بسبب العجز عن نقدها والبناء فوق الصالح منها، فإن الوقت لم يفت بعد لطرح هذه الأسئلة. وإذا كانت الإخوان و«جماعت إسلامي» قد انتحرتا فعليًا، فإن طرح هذه الأسئلة والبحث عن إجابات لها يظل الوسيلة الوحيدة من الاستفادة من تجربتهما المنهكة. (المعرب)

تُمثّل أو يبدو أنها تمثل المصالح القائمة لقطاعات بعينها في مجتمعها؟[٤٨] وهل سعت هذه الحركات لدمج الطبقات الأكثر فقرًا وضعفًا في مجتمعها؟ وهل دفعت الحاجة للتمويل بالحركات الإسلاميّة إلى مجالات نفوذ من يسعون لإبقاء الوضع الاقتصادي – الاجتماعي على ما هو عليه تحت لافتة الإسلام؟ هل تبدو الحركات الإسلاميّة ظهيرًا للرأسماليين في الحوار من أجل التغيير؟ وما هي الدروس الكامنة بانتظار حركة إسلاميّة مُستقبليّة، لتستفيدها من أخطاء الماضي والحاضر القريب والمتوسط؟ طائفة أخرى من المحاور البحثيّة ينبغي أن تتناول «مدى جدارة» الناشطين العاملين في الحقل الإسلامي، ومدى التزامهم وتفانيهم وأنماط حياتهم.

(٤٨) رُبّما كانت هذه الطائفة من الأسئلة الأكثر أهميّة فيما يطرحه الدكتور صديقي في هذه الورقة القيمة؛ إذ إن الباحثين الغربيين يعمدون لتقسيم الحركات الإسلامية إلى حركات اجتماعية (بالإنجليزية سوشال موفمنت social movement)، وحركات سياسيّة (بالإنجليزية بوليتكال موفمنت political movement). وهو تقسيم وإن كان يسمح لهم بالتفرقة على مستوى إجرائي بين مجالات العمل؛ فإنه لا يحمل أية مقدرة تفسيرية للتصورات الكليّة التي ينبثق منها كل نوع، وإن كان يسمح لـ «خبراء الإسلام السياسي» بالطنطنة عن الفصل بين الدعوي والسياسي بغير فهم. إن كلا الصورتين في الفكر الغربي صور «حزبيّة بالمعنى القرآني (شعب مختار/ فرقة ناجية)؛ أي بمعنى افتراضها الانقطاع التاريخي عن مسيرة الأمة وصيرورتها؛ سواء كان مجال عملها الخدمة المجتمعية أو السعي للسلطة. وفي الحالتين أيضًا تصبح الحركة الحزبيّة ذات بُعد طبقي، ليس بالضرورة اقتصاديًا حسب التقسيم الماركسي؛ بل طبقي بمعنى عُزلة العاملين من خلال الحركة عن الأمة في طبقة/ جماعة مخصوصة، وعدم القدرة على التأثير الحقيقي فيها؛ سواءً كان التنظيم بورجوازيًا رجعيًا متعفنًا، أو بروليتاريًا تقدُميًا!! (المعرب)

ما بعد الدول القومية «المسلمة»

يواجـه مُدرّسـو العلوم السياسيّة المسلمـون مهمّة غاية في الصعوبـة؛ إذ يتعيّن عليهم البدء بكشـف طبيعـة الدولـة القوميّة وبناهـا ومؤسساتها ووظائفهـا؛ لجمهور عريض في طليعته تلاميذهم. ويجب عليهم من ثم تطوير باقة من الأدبيّات التي تُثبت العجز المطلق للدولة القوميّة عـن حلّ المشكلات التي تعترض الأمّة حاليًا. والتاريخ المعاصر حافـلٌ بتفاصيل تُعضّد هذا وتؤكـده. ويتعيّن على طلبة العلوم السياسيّة المسلمين، كل الطلبة بالتأكيد؛ تطوير وعي بأهميّة التطلع والإعداد للوقت الذي يزول فيه نموذج الدولة القوميّة من ساحة التنظيم السياسي.

وإذا كان تجـاوز الدولـة القوميّة مرغوبًا بأيـة طريقة، فإننا يجب ألا نسمـح له بأن يخلف فراغًا أو يؤدّي للفوضى والأناركيّة، برغم أنه لا مفرّ من بعض الاختلال المؤقت خلال العمليّة الانتقاليّة ولا مفر من التغيير الجوهري. وعلى مُدرّسي علم السياسة بناء وتوجيه عقول تلاميذهم المسلميـن باتجاه التغيير المنشـود. فعالم السياسة الذي يعمل بين تلاميـذه عليه أيضًا تشكيل استراتيجيّـة شاملة للتغيير. ويجب عليه أيضًا تطوير نمـاذج إجرائيّة لذلك التغيير المنشود. إنه مـن الواجب علينا شحن الرأي العـام للتطلع للتغيير، وذلك حتى يلقى دعم المسلمين وعونهم وترحيبهم في كُل مكان.

غيـر أنه يتعيّن على الفيلسوف السياسـي والاقتصادي والاجتماعي المسلم، قبل بلوغ تلك المرحلـة، بلورة صورة للمُستقبل؛ صورة تجعـل الواقع لا يطاق. ويلزم تشكيل حزمة جديدة من النظـم الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة الإسلاميّة. هـذه النماذج يجب أن تكون مقنعة للغاية على المستوى العقلاني وجذابة عاطفيًا؛ حتى يُجاهد جيل جديد من المسلمين في سبيل تحقُّقها واقعًا.[٤٩]

وهـذا يعني أن علـى عالم السياسة المسلم تطوير القدرات البدنيـة والعقليّة والروحيّة لذاته ولتلاميـذه؛ لإبـراز الصفات المطلوبة في المرحلـة التاريخية الجديدة[٥٠]. فـإذا زالت الدولة القوميّة، فيجب أن يزول معها النمط الحالي؛ جذوره الاجتماعيّة وأنماطه القياديّة. ورُبّما كان

(٤٩) ها هنا كبوة الدكتور صديقي - رحمه الله - والتي انتكس بها نموذجه منذ زادت حرارته المشيحانية. فهو يدعو لتشكيل أيديولوجية بديلة: مُقنعة وجذابة، ولا حول ولا قوة إلا بالله.
للمزيد حول التفرقة بين التوحيد والأيديولوجيا، ومثالب الأخيرة وخطورتها على التصور الإسلامي؛ انظر: الفصل الذي عقدته بنفس العنوان من كتابي: في أصول التصور الإسلامي، والفصل متوفر على مدونتي على الرابط التالي:
http://www.sayyid-qutb.blogspot.com/2012/08/blog-post_28.html

(٥٠) مركزية هذا الشكل من «الإعداد» الحداثي تهيج ذكريات قميئة عن لغو التنمية البشرية و«علوم» الإدارة وما شابهها من الشعوذات الرأسمالية، ناهيك عن كونها توحي بجو جمهورية أفلاطون! وهل الأيديولوجيا إلا التبشير بالطوبيا؟!
(المعرب)

لزامًا علينا تقديم تصوُّر إسلامي جديد كليًا للقيادة. ورُبَّما لن تعُود لفظة «ليدرشب»[٥١] تنطبق علـى العاملين النشطين فـي نظام اجتماعي إسلامـي. ورُبّما شارك كل أعضـاء النظام الجديد بتلقائيّـة واعتيـاد في دعم خير الأمـة لدرجة يتوزع معها «دور» و«وظيفـة» القيادة ويكتسب طابعًا مؤسسيًا على كافة المستويات الاجتماعية[٥٢].

وإذا كان من المستحيل قطعًا التنبؤ بالمستقبل؛ فإنه من الإهمال عدم تخطيطه. ومن المهم أن نكـون واعين وواقعييـن فيما يتعلق بالجـدول الزمني المقترح. وسيكون مـن المفيد مثلاً تقسيـم «المستقبـل» إلى ثلاث حقب: المـدى القصير (الأعوام الخمسـة القادمة)، والمدى المتوسِّط (العشرون عامًا القادمة)، والمدى الطويل (من ٢٠ إلى ٣٠ عامًا، وما وراء ذلك).

إن الصيـرورة التاريخيّـة تعنـي أن أحـداث المدى القريـب قد تجاوزت، غالبًـا، التحكُّم والتخطيـط. وأقصى ما يُمكن عمله خـلال هذه المدّة محدود بمنـاورات هامشيّة للمستوى الأعلـى من صُناع القرار. ويمكن لعدد محدود مـن الأكاديميين أن يأمُل بالتأثير في الأحداث ودورتها في المدى القصير.

وعلـى المستوى المتوسِّط، فالوضع ليس أفضل كثيـرًا؛ رغم أنه يتحسَّن كلما اقترب المرء من المرحلة الأخيرة لتلك الحقبة الزمنية. ورغم أن «الأحداث» قد تبدي زخمًا ذاتيًا قويًا، لكن من الممكن التأثير في «استجابتنا» لها. فمثلاً قد يكون لتوعية أنظمتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسيـة بقطاع أكبر من البدائل دور في تحديد نمط سلوكهم. وسوف يطور ذلك بوضوح من كفاءة هذه الأنظمة ويُحسِّن مُخرجاتها بشكل كبير لكل وحدة من الموارد[٥٣].

لكـن على مستـوى ٢٠ إلى ٣٠ عامًـا، فيتعيّن علينـا التخطيط المتأني لحقبـة من النشاط المكثّـف لبلوغ الأهداف المتوسطة الرئيسيّة. هذه الأهـداف ستكون من نوع يُمكن تسميته «لوازم» الانتصار النهائي لـ«الحركة الإسلاميّة» على كافة القوى الأخرى، الجوّانيّة والبرّانيّة. والشكل الذي سيتّخذه هذا الانتصار، هو بحد ذاته تحدٍّ لعلماء الاجتماع المعاصرين.

إن مـا لا مراء فيه أن عملاً ضخمًا محوريًا نابعًا مـن إرادة وتخطيط طويل المدى؛ هو فقط مـا قد يحمـل الأزمة للمرحلة التاريخيّـة التالية، والتي تقبع في زمكان مـا؛ بعد الدول القوميّة «المسلمة».

---

(٥١) لم أترجم اللفظة (بالإنجليزية ليدرشب **leadership**) كما يفعل بعض «المحترفين» إلى «مرادفها» العربي قيادة/ زعامة، فمثلها مثل «البوليتيك»؛ أحدها تُعبّر عن مُعجم وسياق مختلف كليًا. (المعرب)

(٥٢) في الطبعة الثانية لهذه الورقة، عام ١٩٨٠؛ أضاف الدكتور صدّيقي الجملة التالية في هذا الموضع: «إن نمط القيادة ومحتوى دورها الذي يُمثّله الإمام الخميني؛ يسير/ يشير بذات الاتجاه». (أشم رائحة طوباوية أناركية؛ وإن كانت مخفاة بإتقان. ويبدو أن النسق الطوباوي المشيحاني بدأ يفرض آلياته ولو على المستوى النظري. (المعرب)

(٥٣) ذروة الرؤية الآلية للهندسة الاجتماعيّة ... «الأناركية». (المعرب)

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

وحدة الدراسات المستقبلية

للاستعلام

تليفون: ٤٨٣٩٩٩٩ (٢٠٣)+ داخلي: ٥١٣٢

فاكس: ٤٨٧٩٢٥٢ (٢٠٣) +

بريد إلكتروني: marasedjournal@bibalex.org